

IL PATTO D'UNITÀ COME ACCESSO ESISTENZIALE E METODO DELLA TEOLOGIA

Alcune riflessioni alla luce dell'esperienza della “Scuola Abbà”

Concentreremo la nostra riflessione, in questo primo contributo, sul patto d'unità, con il quale si apre ogni incontro della Scuola Abbà, come *accesso esistenziale* e come *metodo* della teologia.

“Accesso” ci rinvia all'esordio, all'entrare; “metodo” alla via, al camminare e quindi ad una dimensione costante: il Patto d'unità è l'inizio della teologia che nasce dal carisma dell'unità, ma è anche l'atto teologico fondante, la forma che la sottende tutta.

L'aggettivo “esistenziale” pone l'accento sull'intimo nesso fra teologia e vita e quindi sul *soggetto* della teologia: una prospettiva che ci occuperà durante tutto questo incontro di studio.

È ovvio che queste nostre riflessioni non ignorano che ci siano altre dimensioni essenziali del metodo teologico, come il riferimento alla Parola rivelata e alla tradizione ecclesiale, il dialogo con la cultura, ecc. Il discorso che qui portiamo avanti non si pone in alternativa a tutto ciò, ma vuole essere piuttosto un approfondimento, come può avvenire alla luce del carisma dell'unità, di una imprescindibile dimensione del metodo teologico, e cioè delle condizioni *soggettive* che sottostanno ad ogni sforzo di conoscenza teologica in senso cristiano.

Quello che presento non è altro che un primo approccio. Indicherò dapprima, molto brevemente, alcuni contesti biblici e della Tradizione, per mettere in luce poi, attraverso la lettura di alcuni testi di Chiara Lubich, il modo col quale, nella Scuola Abbà, si “vive” la teologia. I successivi interventi approfondiranno questa prospettiva e la contestualizzeranno maggiormente.

Rifacendomi a due compagni di viaggio nella Scuola Abbà, vorrei ricordare rapidamente la comprensione di teologia che qui suppongo. «La teologia – afferma Piero Coda – s'esprime in tante forme... E assume tanti volti quanti sono i volti di chi la esercita. (...) Eppure, c'è qualcosa d'essenziale che definisce la teologia cristiana come teologia. Possiamo dire che teologia è *conoscere in Dio per la partecipazione alla vita di Gesù Cristo*»¹. La teologia, dunque, certamente come discorso dell'uomo su Dio, ma soprattutto come discorso *di* Dio, ovvero come partecipazione alla conoscenza che Dio ha di sé e di tutte le cose; discorso che si svolge però in parole umane e facendo uso dei mezzi della ragione; e quindi – cito Giuseppe Maria Zanghí – come «sapere *umano* che si pone all'orizzonte tra la conoscenza di Dio nel modo di Dio (teologia mistica) e la conoscenza di Dio nel modo dell'uomo (teologia "naturale"), cercando di operarne la sintesi grazie alla comunione delle due conoscenze – delle due parole – nell'unità della persona»².

Uno sguardo al Nuovo Testamento e alla Tradizione

Iniziamo con alcune affermazioni del Nuovo Testamento, che varrebbero già da sole una lunga riflessione.

«*Nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare*» (Mt 11, 27). In maniera sorprendente, secondo questa parola di Gesù, la conoscenza di Dio è racchiusa all'interno del rapporto Padre-Figlio, è di per sé inaccessibile, a meno che il Figlio non la apra – come Gesù dice immediatamente prima – ai “piccoli”, giammai ai “sapienti” e agli “intelligenti” (11, 25).

«*Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato*», afferma in maniera simile il Prologo del Quarto Vangelo (1, 18). Più tardi, al cap. 17, specifica: «*Padre giusto, il mondo non ti ha conosciuto, ma io ti ho cono-*

¹ *Alcune riflessioni sul conoscere teologico nella prospettiva del carisma dell'unità*, in «Nuova Umanità», XXI, 1999/2, 122, p. 191 (corsivo mio).

² *Dio che è Amore. Trinità e vita in Cristo*, Roma 1991, pp. 53-54.

sciuto... E io ho fatto conoscere loro il tuo nome e lo farò conoscere» (17, 25). È significativa la conclusione del versetto: «perché l'amore con il quale mi hai amato sia in essi e io in loro». L'autentica conoscenza di Dio va mano nella mano con l'immanenza del Figlio in noi: «io in loro e tu (Padre) in me» (cf. 17, 23). Siamo perfettamente in linea col concetto biblico di “conoscere” che non è mai soltanto un’acquisizione intellettuale, ma comunione di vita³.

E potremmo continuare, soffermandoci ad esempio sulla riflessione di *1 Cor 1-2* a proposito della «sapienza divina, misteriosa, che è rimasta nascosta» (cf. 2, 7), ma che è apparsa in Gesù crocifisso, rivelata a noi per mezzo dello Spirito che scruta ogni cosa (cf. 2, 10), al punto che Paolo può arrivare a dire: «Ora noi abbiamo il pensiero di Cristo» (2, 16). O ancora su quel legame che la Prima Lettera di Giovanni tesse fra l’amore e, più precisamente, l’amore reciproco e la conoscenza di Dio. Ricordiamo solo alcune frasi chiave: «Chiunque ama è generato da Dio e conosce Dio. Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è Amore» (4, 7-8). «Nessuno ha mai visto Dio; se ci amiamo gli uni gli altri, Dio rimane in noi e l’amore di lui è perfetto in noi» (4, 12). «Dio è Amore; chi sta nell’amore dimora in Dio e Dio dimora in lui» (4, 16). Solo stando, per l’amore, in Dio, si può conoscere Dio con quella comprensione pratica ed esistenziale che è, secondo la prospettiva biblica, vera conoscenza.

Se nei moderni libri di metodologia teologica, rispetto a questa dimensione vitale e mistica, non di rado si privilegia fortemente la dimensione razionale e sistematica, concependo la teologia come scienza a fianco delle altre scienze, la grande tradizione, non soltanto in Oriente ma anche in Occidente, aveva sempre ben presente queste prospettive bibliche di fondo⁴. Basti pensare ad un sant’Agostino, all’*Itinerarium mentis in Deum* di un san

³ Cf. A. van den Born - H. Haag, *Erkennen*, in H. Haag (ed.), *Bibel-Lexikon*, Einsiedeln 1968, cc. 415-416.

⁴ Cf. S. Cola, *Dio Amore nei Padri e nei grandi teologi*, in: AA.VV., *Dio Amore nella tradizione cristiana e nella domanda dell'uomo contemporaneo*, Roma 1992, pp. 87-92.

Bonaventura (*ad Deum nemo intrat recte nisi per Crucifixum*), all'insistenza di un Martin Lutero sul mistero pasquale e sulla conseguente dimensione esperienziale della teologia⁵, che ripropone in questo aspetto, in maniera sorprendente, la concezione della teologia che si trova in san Bernardo di Chiaravalle⁶.

E in questa grande corrente del pensiero biblico e della tradizione, che ha subito una certa rottura nella modernità⁷, che si inserisce la teologia che nasce dal carisma dell'unità: teologia che vuol essere "nuova" rispetto ad un approccio tendenzialmente individualistico e intellettualistico al conoscere teologico, ma in realtà – come Chiara afferma – è una nuova fioritura di quell'albero secolare che è la dottrina in cui si è espresso il cammino della Chiesa nella storia⁸.

Nuova fioritura – albero secolare: lasciamo a qualcuno degli interventi successivi di evocare la dimensione dell'albero secolare e concentriamoci qui sulla novità, lasciandoci guidare da testi scelti di Chiara, con pochi cenni di commento.

Nuova teologia e nuovo stile di vita

Ad alcune settimane dall'inizio di quell'esperienza di particolare luce che ha vissuto nell'estate del 1949, Chiara, in uno scritto inedito che porta la data del 6 novembre 1949, tematizza

⁵ Cf. la significativa insistenza sul *theologus* (e non tanto sulla *theologia*) nella programmatica *Disputa di Heidelberg* (1518; testo in WA 1, pp. 361-363) e questa affermazione in apertura del Secondo Commento ai Salmi: «Non è teologo colui che sa grandi cose ed insegna molto, ma colui che vive santamente e teologicamente» (AWA 2, 24 = WA 5, 26).

⁶ Cf. E. Kleineidam, *Ursprung und Gegenstand der Theologie bei Bernhard von Clairvaux und Martin Luther*, in W. Ernst - K. Feiereis - F. Hoffmann (edd.), *Dienst der Vermittlung. Festschrift zum 25-jährigen Bestehen des Philosophisch-Theologischen Studiums im Priesterseminar Erfurt*, Leipzig 1977, pp. 221-247.

⁷ Cf. P. Coda, *Alcune riflessioni sul conoscere teologico*, cit., p. 195.

⁸ «Il nostro Ideale non solo risolve i problemi umani ma porta una nuova teologia o, meglio, dà sviluppo ulteriore, perfeziona, completa la teologia e con essa l'ascetica, la mistica. La dottrina della Chiesa è come un albero fiorito sviluppatosi attraverso i secoli. Il nostro Ideale dà ad esso una nuova fioritura: quasi ricopre la chioma di quest'albero d'un nuovissimo manto di fiori...».

così la novità di prospettiva che contrassegna la teologia, e quindi l'ascetica e la mistica, che nascono dal carisma dell'unità:

«Il vertice della vita spirituale, prima di adesso, era la mistica unione dell'anima con la Trinità in sé per mezzo di Gesù. Incorporati in Lui, per Lui eravamo un tutt'uno con la Trinità. (...) Era il massimo della perfezione dell'individuo, il quale – unito a Dio – lasciava fluire il suo Spirito nell'anima e diveniva altro Cristo.

Ma l'esser “altro Cristo” era piuttosto una fede che un'esperienza, perché la vita non era piena, né la luce perfetta. (...)

E tutto ciò perché la vita dello Spirito non era ancora inquadrata perfettamente” perché è nell'unità che si accede a quella visione “dall'Alto, dall'Uno, dal Vertice, da Dio, che solo (...) vede le cose nel loro vero posto, nella proporzione con tutto il resto; e, come Lui, così vede l'anima che s'è posta in Lui attraverso la piaga di Gesù Abbandonato».

Alcune note di commento.

a) A prima vista, questo testo sembra parlare dell'esperienza spirituale. Il fatto che Chiara, in apertura di questa pagina, parli de «*la teologia e con essa l'ascetica, la mistica*» che nasce dall'ideale dell'unità, ci apre però un orizzonte più ampio. Teologia e mistica (e ascetica) sono inseparabili. Per essere teologo occorre essere profondamente radicato nell'esperienza di Dio. E, a sua volta, la mistica è perfetta se non è soltanto un'esperienza soggettiva, ma va mano nella mano con la dottrina. Con una tale prospettiva si supera quel divorzio fra teologia e mistica che aveva caratterizzato gran parte del lavoro teologico, ma anche della vita spirituale, sin dalla tarda Scolastica⁹.

⁹ Per la verità, il rapporto con l'esperienza mistica ha sempre caratterizzato le grandi espressioni della teologia. Cf. l'influsso dell'esperienza di Francesco d'Assisi sulla teologia di un Bonaventura e di un Duns Scoto, oppure, in tempi più recenti, di Ignazio di Loyola sulla teologia di Karl Rahner, di Adrienne von Speyer su Hans Urs von Balthasar, ecc. Per l'epoca dei Padri è da supporre una mistica ecclesiale che va mano nella mano con una teologia fortemente radicata nella vita della comunità ecclesiale.

Non vanno tuttavia confuse mistica e teologia, ovvero l'esperienza immediata di Dio nella vita di fede e quella riflessione sistematica e razionale su di essa che è la teologia. Ma non vanno neppure separate. Alla luce della comprensione neotestamentaria della conoscenza di Dio, la teologia perde l'accesso al suo oggetto se prescinde dalla vita della fede e dell'amore.

b) Parlando di «*visione dall'Alto, dall'Uno, da Dio*», il testo mette a fuoco ciò che contraddistingue la teologia rispetto ad altre forme del sapere che sono frutto della sola intelligenza umana: la teologia, almeno come la intende il carisma dell'unità, è comprensione di Dio e di tutte le cose *a partire da come le vede e le rivela Dio*.

c) L'accesso esistenziale a tale visione è – sempre secondo questo testo – porsi in Dio «*attraverso la piaga di Gesù Abbandonato*». Un'attitudine che, nel senso di una teologia genuina della croce, si potrà vivere anche individualmente, si potrebbe pensare. Ma il seguito del testo indica una prospettiva ben più ampia e nettamente ecclesiale.

«*Le anime d'una volta cercavano Dio in loro.*

Esse stanno come in un grande giardino fiorito e guardano e ammirano un solo fiore. (...)

Dio chiede a noi di guardare tutti i fiori perché in tutti è Lui e solo osservandoli tutti si ama più Lui che i singoli fiori.

Dio che è in me, che ha plasmato la mia anima, che vi riposa in Trinità (con i santi e con gli Angeli), è anche nel cuore dei fratelli.

*Non è ragionevole che io lo ami solo in me. Se così facessi, il mio amore avrebbe ancora qualcosa di personale, d'egoistico: amo-
rei Dio in me e non Dio in Dio, mentre questa è la perfezione: Dio in Dio (ché è Unità e Trinità).*

*Dunque la mia cella, come direbbero le anime intime a Dio e noi [diremmo] il mio Cielo, è in me e come in me nell'anima dei fratelli. E come Lo amo in me, raccogliendomi in esso – quando so-
no sola –, Lo amo nel fratello quando egli è presso di me.*

(...) E se i due Cieli si incontrano ivi è un'unica Trinità ove i due stanno come Padre e Figlio e tra essi è lo Spirito Santo. (...)

E, giacché questa Trinità è in corpi umani, ivi è Gesù: l'Uomo-Dio. (...)

Il guardare tutti i fiori è avere la visione di Gesù, di Gesù che, oltre a essere il Capo del Mistico Corpo, è tutto: tutta la Luce, la Parola, mentre noi siamo parole. Però, se ognuno di noi si perde nel fratello e fa cellula con esso (cellula del Corpo Mistico), diviene Cristo totale, Parola, Verbo. È per questo che Gesù dice: "...e la Luce che Tu hai dato a me l'ho data ad essi".

Ma occorre perdere Dio in sé per Dio nei fratelli. E questo lo fa soltanto chi conosce ed ama Gesù Abbandonato».

La parte finale di questo denso testo manifesta l'aggancio con la conoscenza teologica. È a partire da una vita di donazione reciproca ad immagine della Trinità, che si giunge ad avere la «visione dall'Alto, dall'Uno», vale a dire: che si possono vedere le cose, nel senso forte del termine, *teo-logicamente*. Al lavoro teologico, occorre premettere *un'esistenza teo-logica*, ovvero una vita che si modella il più possibile su quella della Trinità e che proprio così, per grazia, giunge a partecipare della vita delle tre Divine Persone.

Non possiamo soffermarci qui a commentare ulteriormente questo brano ricco di suggestioni. Ci basta, per il momento, averne colto l'istanza centrale che ci introduce a quel modo di *vivere*, e di vivere la teologia, che trova la sua espressione piena nel patto d'unità.

Il patto d'unità

Rivolgiamoci, dopo questo primo approccio, al cuore dell'esperienza di Chiara che la Scuola Abbà, dal piano dell'esperienza spirituale, mistica, vuole trasferire al piano del pensiero e della scienza, come presupposto della conoscenza e, in specie, della conoscenza teologica.

Si tratta di un caratteristico modo d'essere, e quindi di vivere e di pensare, che ha trovato la sua espressione compiuta in quel Patto d'unità che Chiara fece, nell'estate del 1949, dapprima

con Igino Giordani¹⁰, chiamato nel Movimento dei Focolari familiarmente Foco, e poi con le sue prime compagne e i suoi primi compagni¹¹.

Consideriamo innanzi tutto il *contenuto* di questo Patto come Chiara lo spiegò a Giordani:

«*Allora gli dissi pressappoco così (...): Tu conosci la mia vita: io sono niente. Voglio vivere, infatti, come Gesù Abbandonato che si è completamente annullato. Anche tu sei niente perché vivi nella stessa maniera.*

Ebbene, domani andremo in chiesa ed a Gesù Eucaristia che verrà nel mio cuore, come in un calice vuoto, io dirò: Sul nulla di me patteggia tu unità con Gesù Eucaristia nel cuore di Foco. E fa in modo, Gesù, che venga fuori quel legame fra noi che tu sai. Poi ho aggiunto: E tu, Foco, fa altrettanto».

Effetto di questo Patto fu l'unità dei due – e successivamente di quanti altri lo facevano – in Cristo che Chiara descrive in queste parole:

«*Prima (...) parlavamo sempre di raggi del sole e sentivamo di dover camminare ognuno sul raggio della divina volontà, varia per ciascuno eppure una come una la sostanza del sole nella molteplicità dei raggi.*

E ognuno di noi sentiva il proprio io rivestito di luce, della luce del raggio, rivestito di quell'unica divina volontà che ci faceva altri Gesù. (...)

Ma quando due di noi, sapendoci nulla, facemmo che Gesù Eucaristia patteggiasse unità sulle due nostre anime, avvertii d'essere Gesù. Sentii l'impossibilità di comunicare con Gesù nel taber-

¹⁰ Scrittore e politico, grande esperto della dottrina dei Padri e in molteplici campi della storia della Chiesa, Giordani incontra Chiara Lubich per la prima volta nel 1948. Per la sua immediata e profonda adesione al “carisma dell’unità”, svolgerà in seguito un ruolo decisivo per lo sviluppo del Movimento dei Focolari.

¹¹ Sul “patto d’unità” cf. G. Rossé, *Il “Carisma dell’unità” alla luce dell’esperienza mistica di Chiara Lubich*, in «Nuova Umanità», XXII, 2000/1, 127, pp. 21-25.

nacolo. Provai l'ebbrezza d'essere in vetta alla piramide di tutta la creazione come su una punta di spillo: nel punto ove i due raggi convergono: ove i due patteggiano unità, trinitizzandosi, ove, essendo stati fatti Figlio nel Figlio, è impossibile comunicare con alcuno se non col Padre, come il Figlio comunica solo con Lui.

È il punto dove il creato muore nell'Increato, ove il nulla si perde nel Seno del Padre, ove lo Spirito pronuncia sulla nostra bocca: Abbà, Padre».

Abbozziamo alcuni cenni di commento a questo testo così pregno dei contenuti più profondi del mistero cristiano come ci viene presentato negli Scritti paolini e in certi passi del Quarto Vangelo.

a) Nel patto la molteplicità dei soggetti umani viene a coincidere con l'unico "Soggetto" che – secondo la testimonianza neo-testamentaria – può veramente conoscere Dio; l'unico che può condurci a quella visione dall'Alto, dall'Uno, dal Vertice, che contraddistingue la teologia: il Figlio unigenito che è nel seno del Padre.

Siamo qui davanti alla piena attualizzazione, non soltanto per *dono* ma anche per *risposta*, di quella novità cristiana che Paolo mette in luce quando in *Gal 3, 28* afferma: «Tutti voi siete uno (*eis* = una sola persona) in Cristo Gesù». Il testo di Chiara ne rende conto in modo forte: se prima, grazie allo sforzo di conformarsi alla volontà di Dio, si era *"altri Gesù"*, nel Patto si divenne semplicemente *Gesù*, *"Figlio nel Figlio"* e non soltanto *"figli nel Figlio"*, come si trova comunemente nella teologia.

Il patto è dunque il modo per vivere in pienezza e al vertice la novità cristiana, e proprio per questo è la condizione di possibilità per vivere in pienezza la teologia come conoscenza di Dio ed a partire da Dio, come viene intesa nel Nuovo Testamento¹².

b) È estremamente rilevante che questo vertice sia vissuto collettivamente e non soltanto da una singola persona. Se ogni

¹² Come l'essere uno in Cristo non annulla la molteplicità e la libertà delle persone, così la visione "dall'Uno" non sopprime la visione umana delle cose. Ambedue sono contemporanee, non confuse e non separate.

teologia, in quanto discorso su Dio in parole umane, attinge necessariamente ad un linguaggio e a paradigmi che sono frutto dell'esperienza umana, qui avviene un salto di qualità. In seguito al Patto d'unità, non soltanto un singolo si viene a trovare nel seno del Padre, ma si apre, in seno stesso alla Trinità, uno spazio interpersonale dal quale possono scaturire *un linguaggio e una cultura nuovi* che, oltre ad essere pienamente umani sono anche "divini", forgiati cioè non soltanto dall'esperienza terrena, ma da un'esperienza che è, per grazia ma effettivamente, *intratrinitaria*; concetti e paradigmi che possono servire come "otri nuovi" per contenere il "vino nuovo" della Rivelazione. Soltanto dove si apre uno spazio così, la teologia può sperare di poter esprimersi a partire dai suoi stessi presupposti e di non rimaner sopraffatta da pre-comprensioni filosofiche ad essa estranee che non possono non essere insufficienti.

Poste queste premesse, non è difficile capire che il patto d'unità sia la *realità fondante* di ogni sforzo che intraprende la Scuola Abbà. E che si abbia cura di premetterlo ad ogni incontro, rinnovando la disponibilità di essere, davanti a Gesù e l'uno davanti all'altro, solo un nulla d'amore, affinché Gesù sia l'Uno in tutti.

Klaus Hemmerle, con la sua caratteristica concretezza, un giorno ha espresso così quest'esperienza: non basta avere Gesù in mezzo a noi (cf. *Mt 18, 20*), occorre *essere* Gesù in mezzo.

Tre comunioni: con la Parola, con l'Eucaristia, con i fratelli

Guardiamo più da vicino i *presupposti vitali* su cui si regge il patto d'unità.

In maniera estremamente sintetica e riassumendo un più ampio racconto, Chiara ne parla in questi termini:

«*Erano tre, dunque, le nostre comunioni: quella con Gesù Eucaristia, con la sua Parola e quella fra noi*».

Vivere il patto d'unità, come condizione di possibilità di una conoscenza teologica che affondi le sue radici nell'esperienza

sempre nuova del Dio trinitario, è un modo d'essere che si svolge secondo tre dimensioni fondamentali.

a) È decisiva la presenza personale di *Gesù nell'Eucaristia*. È lui, infatti, che patteggia l'unità, consumando in uno i molti. È questa – come mette in luce Gérard Rossé¹³ – una prospettiva genuinamente biblica: «Poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo: tutti infatti partecipiamo dell'unico pane» (*1 Cor 10, 17*).

L'unità è dono del Cristo crocifisso-risorto che abbatte in se stesso, nel suo corpo, il muro di separazione che era framezzo (cf. *Ef 2, 13-22*) e plasma dei molti in se stesso una sola Persona (cf. *Gal 3, 28*).

b) Ma c'è anche, come parte umana, il “nulla” di noi: «Tu conosci la mia vita – dice Chiara a Foco –: io sono niente. Voglio vivere, infatti, come Gesù Abbandonato che si è completamente annullato». È su questo nulla che Gesù patteggia l'unità.

Ripercorrendo il racconto di Chiara su quanto ha preceduto il Patto d'unità, si può capire come questo nulla sia non tanto frutto di uno sforzo ascetico bensì di un'intensa *comunione con la Parola di Dio*.

«Ora, da qualche tempo, eravamo concentrati sulla Parola di vita, che vivevamo con particolarissima intensità. (...)»

«La Parola di Dio entrava profondamente in noi tanto da cambiare la nostra mentalità. (...)»

«Questa nuova mentalità che si andava formando, si manifestava come una vera contestazione divina al modo di pensare, di volere e di agire del mondo. E in noi provocava una rievangelizzazione. (...)»

«A quanto ricordo, l'ultima Parola che avevamo vissuto in quel periodo era stata: "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?". E Gesù Abbandonato ci era parso come la Parola per eccellenza, la Parola tutta spiegata, la Parola aperta completamente. Basta-va dunque vivere Lui.»

¹³ Cf. *Il "Carisma dell'unità"...*, cit., p. 23.

(...) Vivere Lui significava vivere il nulla di noi per essere tutti per Dio (nella sua volontà) e per gli altri».

È dunque dalla comunione con la Parola che fiorisce quella morte a sé e quel non essere per amore sul quale Gesù Eucaristia può patteggiare l'unità.

c) Ma Chiara parla ancora di un'altra comunione che, secondo il suo racconto, segue alle prime due: la *comunione con i fratelli*. Quanto lei sperimenta nel momento del Patto, viene immediatamente comunicato a Foco e alle focolarine. Ogni cosa è condivisa, al punto da vivere come un'anima sola.

Non è difficile vedere come in queste tre comunioni – con la Parola, con l'Eucaristia, con i fratelli – si rispecchino i *pilastri della vita della Chiesa*, come ci viene presentata sin dall'epoca del Nuovo Testamento.

Nel patto d'unità, infatti, si attualizza l'essenza della Chiesa stessa. Affermare che il patto d'unità è l'accesso esistenziale e il metodo della teologia significa pertanto ribadire, ed approfondire ulteriormente, la dimensione spiccatamente ecclesiale della teologia.

Tutto ciò nella Scuola Abbà si cerca di viverlo con grande concretezza.

Vorrei ricordare qui, a proposito della comunione con la Parola, che da quando Chiara e il vescovo Klaus Hemmerle vagliarono, nel 1985, la possibilità di dar vita ad una Scuola teologica in seno al Movimento dei Focolari fino alla sua effettiva nascita nel febbraio 1991 sono trascorsi sei anni che Klaus Hemmerle sfruttò per impegnarsi con specialissima intensità nella vita della Parola, proprio come era avvenuto all'inizio del Movimento.

Riguardo alla comunione con i fratelli, Chiara, negli incontri della Scuola Abbà, una volta fatto il Patto, e quindi dopo che ciascuno ha spostato il proprio io per lasciar vivere in sé Gesù, ci invita ad esprimere ciascuno tutto il proprio pensiero.

L'essere uno in Gesù, come accesso esistenziale e come metodo della teologia, richiede la piena pericoreticità del pensiero!

L'occhio teologico: la ferita dell'abbandono

Merita un ulteriore approfondimento quel *nulla di sé per amore* che fa sì che Gesù nell'eucaristia possa consumare in uno i molti soggetti umani e costituire, *all'interno di Dio stesso*, il Soggetto, insieme divino e umano, della conoscenza teologica.

Riferiamo innanzi tutto un testo che centra le varie facoltà, che sono in gioco nel processo della conoscenza, nella vita del Cristo pasquale.

«Gesù Abbandonato, perché non è, è.

Noi siamo, se non siamo. Se siamo non siamo.

*Dobbiamo essere "spensierati" perché figli di Dio. I figli di Dio non hanno pensieri. Solo quando non avremo pensieri [cioè quando siamo distaccati dal nostro modo di pensare], la nostra mente sarà tutta aperta e riceverà costantemente la Luce di Dio, e sarà canale*¹⁴.

Così dobbiamo essere senza volontà [volontà nostra nel senso possessivo della parola] per avere la capacità della volontà di Dio.

E senza memoria per ricordare solo l'attimo presente e vivere "estatici" (fuori di noi).

Senza fantasie per vedere il paradiso anche con la fantasia, ché il paradiso è il Sogno dei sogni».

¹⁴ Piero Coda commenta così questo passo: "Vivere Gesù abbandonato significa farsi nulla d'amore non solo nell'esercizio della vita, ma anche in quello della conoscenza. Occorre un non essere continuo dell'intelligenza, che presuppone quello della vita e lo attua appunto al livello della conoscenza. Questo non essere della mente necessario per conoscere Dio come Dio è ben noto nella tradizione della Chiesa" (e qui si sofferma tra l'altro sulla teologia apofatica dei Padri). Nella Scuola Abbà "ciò vale – ecco la novità – non solo per l'apice dell'esercizio intellettuale nel proprio rapporto con Dio, ma costantemente nel rapporto e nel dialogo intellettuale con i fratelli per avere, nell'unità, il pensiero di Cristo (cf. 1 Cor 2, 16)".

Nell'aprile del 1992 – fu il secondo anno di vita della Scuola Abbà – questa caratteristica ascetica della conoscenza teologica, che ha la sua chiave in Gesù crocifisso ed abbandonato, si è espressa in un passo particolare. Nonostante la buona volontà di tutti, il retroterra culturale dei vari componenti della Scuola rischiava tuttora di impedire loro una piena accoglienza e comprensione del pensiero altrui, e quindi la piena pericoreticità delle idee. Se qualcuno si era formato alla Scuola dei greci e dei grandi medievali, qualcun altro era piuttosto di casa nel pensiero moderno. Chiara allora impegnò tutti solennemente a «tagliare le proprie radici», ovvero a lasciare che Dio le sradichi, sempre di nuovo, dal proprio *humus* culturale di provenienza per trapiantarle decisamente nel regno dei cieli. L'origine del proprio pensare doveva essere unicamente Gesù. E per questo occorreva il vuoto di sé anche al livello del pensiero. Seguì un salto di qualità nella vita e nel lavoro della Scuola.

È questo un aspetto fondamentale della metodologia della Scuola Abbà, intrinseco nel patto d'unità. Per conoscere Dio e per conoscere il mondo dalla prospettiva di Dio, bisogna – come dice il testo che abbiamo citato in apertura – porsi «nella piaga di Gesù Abbandonato», nel suo nulla d'amore. È solo a partire da questa premessa che si apre l'accesso al mistero di Dio. La ferita dell'abbandono, scrive Chiara in un appunto,

«è la pupilla dell'Occhio di Dio sul mondo: un Vuoto Infinito attraverso il quale Dio guarda noi: la finestra di Dio spalancata sul mondo e la finestra dell'umanità attraverso la quale si vede Dio».

Attraverso il patto d'unità, con l'aiuto della grazia, ci si pone in questo vuoto, nella “pupilla” per la quale passa, metodologicamente, ogni conoscenza di Dio e che è, anche dal punto di vista dei contenuti, il fuoco ermeneutico di tutta la teologia.

Un solo teologo nei molti teologi

Ma c'è un altro aspetto di questo approccio alla conoscenza teologica, che precisa quanto abbiamo appena detto. È decisivo il fatto che, nel patto d'unità, il nulla non venga vissuto individualmente, ma nella reciprocità dell'amore. Per quanto, dunque, il vuoto e il non essere vadano attuati con tutta radicalità per poter consumarsi in uno ed "entrare" in Dio, essi non sono che realtà di passaggio. Alla fine, il modo d'essere del teologo, nella prospettiva del carisma dell'unità, non è il vuoto, ma è l'unità: Gesù, che consuma i molti in Uno e *li distingue fra loro a mo' della Trinità*.

Scrive Chiara:

«E noi non eravamo più noi, ma Lui in noi: Egli fuoco divino che consumava le nostre due anime diversissime in una terza anima: la Sua: tutta Fuoco. Per cui eravamo Uno e Tre. Gesù e Gesù in lui; Gesù in me; Gesù fra noi».

Con un termine da lei coniato, Chiara a questo proposito parla di *trinitizzazione* delle persone, grazie alla quale il Cristo non soltanto abbraccia e consuma in sé i due ma è tutt'intero presente in ciascuno dei due.

È il modo trinitario d'essere, partecipato, per grazia, a noi creature umane, e attualizzato e reso manifesto nella vita del Patto.

«Certo, noi, persone umane – osserva Marisa Cerini – non possiamo penetrare l'uno nell'altro come le Persone divine. Ma Dio può penetrarci e farci uno. (...) E noi, amandoci col suo amore che egli ci partecipa, possiamo essere misteriosamente l'uno nell'altro»¹⁵.

Giuseppe M. Zanghí mette in luce che cosa ciò significhi per il conoscere: «Nell'atto del pensare così inteso, l'altro è polo costitutivo della mia stessa interiorità, dilatata fino a comprenderlo e a farsene comprendere. (...) Il pensare rimane così un atto

¹⁵ *Trinità e Chiesa: una riflessione teologica a partire dall'esperienza di "Gesù in mezzo"*, in «Nuova Umanità», V, 1983/4, 30, p. 106.

spirituale, interiore, ma vissuto nella dimensione delle persone *in quanto interiori l'una all'altra nel Cristo, icone create della pericresi divina»*¹⁶.

Nel corso del cammino della Scuola Abbà, Chiara, ad un certo punto, ha espresso questa realtà con un significativo paragone: se la luce che reca il carisma dell'unità per le varie discipline è come il getto centrale di una fontana, ogni componente della Scuola è chiamato ad essere come una “fontanella” che offre questa stessa e medesima acqua, ma con un colore diverso, a seconda delle diverse specializzazioni e delle diverse personalità di quanti vi lavorano.

Essere teologi, quindi, che, nel loro parlare, esprimono ciascuno in modo singolare eppure in maniera tra loro pericoretica, l'Unica Parola che è in definitiva il Verbo stesso: questo è l'effetto, quindi, quando il Patto d'unità diventa il metodo della teologia¹⁷.

E sta qui la speranza anche di una nuova sintesi in teologia: «Una vera sintesi superiore e diversa – ha scritto Pasquale Forèsi – potranno farla soltanto persone che non restino sul piano dell'astrattismo, ma che siano loro stesse fuse in unità. (...) Ci vuole contemporaneamente la cultura e l'unità per superare teorie sconnesse, non fuse tra loro, e per arrivare sia a una sintesi più alta, sia a certe intuizioni in qualche senso nuove ed originali»¹⁸.

Dimensione mariana: con l'anima e con il corpo

Vorrei indicare, in chiusura, un ultimo approfondimento che qui non possiamo più sviluppare ma che è utile almeno enunciare.

Se il “Soggetto” della teologia è l'unigenito Figlio del Padre, che vive, per il Patto d'unità, nei e tra i teologi, consumandoli in un'anima sola, l'Anima-Chiesa, quest'anima, nell'esperienza vissuta da Chiara nell'estate del 1949, non è rimasta soltanto

¹⁶ *Dio che è Amore*, pp. 56-57.

¹⁷ Cf. G.M. Zanghí, *Parole theofore*, in «Nuova Umanità», XIX, 1997/2, 110, pp. 189-202.

¹⁸ *Una nuova scuola di pensiero*, in «Gen's» 3, 1973/10, p. 3.

anima, ma ad un certo punto ha fatto l'esperienza di essere Corpo: corpo di Maria e quindi corpo di Cristo. Si delinea qui, come una prospettiva da approfondire, la dimensione mariana della teologia, non sul piano dei contenuti, ma innanzi tutto sul piano del soggetto teologico.

HUBERTUS BLAUMEISER

*Professore presso la Facoltà di Teologia
della Pontificia Università Gregoriana, Roma*